

Philosoph. Jahrbuch der Görres-Gesellschaft.

34. Band. 2. Heft.

Christian Aug. Brandis' Lehre von der Gottes- erkenntnis in ihrem Verhältnis zur Lehre Schleier- machers.

Von Dr. Th. Decker in Bonn.

Christian Aug. Brandis, dessen Religionsphilosophie in folgendem in ihren Grundzügen zur Darstellung kommen soll, ist Zeitgenosse und Freund Schleiermachers. Er lebte von 1790 bis 1867, gehörte seit 1821 dem Lehrkörper der Universität Bonn als Professor der Philosophie an. In der wissenschaftlichen Welt ist er bekannt durch seine Geschichte der griechisch-römischen Philosophie, die eine Frucht eingehendster Quellenstudien war. Von der Akademie beauftragt mit den Vorarbeiten für die geplante akademische Aristotelesausgabe, hatte Brandis viele Jahre auf deutschen und ausländischen Bibliotheken zugebracht und sich mit zähem Fleiss in das Studium der Aristoteleskommentare vertieft. So wurde er in Aristotelischem Denken ganz und gar heimisch. Bestimmend für die Entwicklung seines Denkens wurden ferner seine engen Beziehungen zur protestantischen Theologie, deren hervorragendsten Vertretern er persönlich nahestand, so Lücke, Nitzsch, Twesten u. a. Der noch vorhandene Briefwechsel mit Twesten bezeugt die herzliche, lebenslängliche Freundschaft beider. Man wird der Bedeutung Brandis' als Gelehrten nicht gerecht, würdigt man nur seine Verdienste auf philosophiegeschichtlichem¹⁾ Gebiete. Zahlreiche, bisher unveröffentlichte Arbeiten lassen ihn auch als bedeutenden systematischen Denker erkennen. Es liegen Manuskripte über alle Gebiete der Philosophie vor. Eine grössere Anzahl — leider alle unvollständig — über Religionsphilosophie, der neben der Metaphysik sein grösstes Interesse gehörte. Die einschlägige Literatur kennzeichnet seine Philosophie als von Jacobi, Schelling, Schleiermacher abhängig. Dass letzteres nicht uneingeschränkt gilt, deutet schon eine Notiz an, die sich im vierten Band des Grundrisses der Geschichte der Philosophie von Ueberweg-Heinze findet. Dr. E. Feldmann macht hier darauf aufmerksam, dass das bisherige Urteil über Brandis zu revidieren sei, er sei als originaler Denker anzusehen, der nur durch gewaltige

¹⁾ Eine genaue Aufzählung aller von Brandis im Druck erschienenen Arbeiten findet sich in: Abhandlung der K. Akademie der Wissenschaften (Berlin 1868) 21 ff.

historische Arbeiten zur griechischen Philosophie und seinen plötzlichen Tod an der Veröffentlichung seiner eigenen philosophischen Anschauungen gehindert worden sei. Dieses Urteil, das sich auf eigene Einsicht in den handschriftlichen Nachlass des Gelehrten stützt, kann ich, so weit mir die Beschäftigung mit der Religionsphilosophie einen Einblick in das philosophische Denken Brandis' gewährte, nur als richtig anerkennen. Wenn wir Brandis einen originalen Denker nennen, so soll das nicht bedeuten, dass er nicht Anregungen empfangen und das seiner Geistesrichtung Homogene auch von anderen aufgenommen, die es ihm boten, so von Aristoteles und, wie richtig gesehen wurde, auch von Jacobi, Schelling, Schleiermacher u. a. ¹⁾ Aber er hat nicht eklektisch die Bestandteile zu seiner Philosophie bei anderen zusammengesucht, vielmehr mit der Sicherheit und Selbstgewissheit des bedeutenden Denkers seinen philosophischen Standpunkt so gewählt, wie es seinem eigensten inneren Wesen entsprach, und getreu demselben die einzelnen Disziplinen seiner Philosophie entwickelt und zu einem logisch geschlossenen Ganzen aufgebaut.

Die philosophische Richtung von Brandis erschöpfend zu kennzeichnen, bin ich nicht in der Lage, weil ich mich eingehend nur mit der Religionsphilosophie beschäftigt habe. Ich glaube, dass das Urteil Trendelenburgs zu Recht besteht, der den tiefsten Grundzug seines philosophischen Denkens als einen platonischen bezeichnet, wofür seine Hinneigung zur Theologie spreche. Eine Bestätigung hierfür finden wir in Brandis' eigenen Worten. 1834 beginnt er sein Kolleg:

„Mit jedesmal erhöhter Scheu und Freudigkeit wende ich mich von neuem zu Vorlesungen über Religionsphilosophie. Mit erhöhter Freudigkeit, weil ich immer lebendiger von der Ueberzeugung mich durchdrungen fühle, dass nur in ihr die Philosophie ihren Abschluss finden, nur durch sie als eine dem menschlichen Geiste notwendige Wissenschaft, als unveräusserliches Bedürfnis des Geistes sich bewähren kann. Oder wäre etwa Weltweisheit das ausschliesslich erreichbare und in sich genügsame Ziel des philosophischen Denkens? Könnte ein und dasselbe unteilbare Bewusstsein in der spekulativen Wissenschaft ein gottloses, in der Frömmigkeit ein von aller Beziehung zur Welt entferntes sein? Philosophie, die auf Weltliches und Endliches glaubt sich beschränken, in ihm die Grenze der menschlichen Forschung anerkennen zu müssen, hat, wo sie gründlich verfuhr, sich genötigt gesehen, diese Schranken zu durchbrechen und ist, weil es einseitig geschah, zu vereinzelt, ungenügenden Betrachtungen über das Objekt des religiösen Bewusstseins gelangt, ohne dem Widerspruch mit sich selber zu entgehen.“

¹⁾ Die Beziehungen zu diesen wie auch zu Twisten, Clodius, Fries, Bouterwek werden an anderer Stelle behandelt werden.

1. Das religiöse Grunderlebnis.

„Religion“, so definiert Brandis, „ist das notwendige Bewusstsein unserer Abhängigkeit vom Unbedingten oder dem Urgrund der Dinge“. „Sie ist eine Gebundenheit oder Bestimmtheit des Bewusstseins, die nicht durch vermittelnde Tätigkeit erzeugt, sondern unmittelbar gegeben ist und nicht dieser oder jener Richtung, Tätigkeit oder Zustand des Bewusstseins angehört, alle vielmehr zu durchdringen, zu leiten imstande ist“. Daher geht sie weder im Erkennen, noch im Bilden und Handeln auf. Sie ist ein Gefühl.

Diese Definition erinnert so sehr an Schleiermacher, dass man glauben sollte, sie stamme fast wörtlich von ihm. Wäre dem auch so, dann ist damit noch keine Uebereinstimmung ihres Sinnes gegeben. Die allseitige, unbedingte Abhängigkeit, gegen die es von seiten des Geschöpfes keine Reaktion mehr gibt, die in ihrer Absolutheit schlechthin überwältigend ist, sie ist für Schleiermacher wie Brandis das eigentliche religiöse Grunderlebnis, aus dem alles andere nur folgt. Das Erleben dieser Abhängigkeit ist aber bei beiden nicht das gleiche. Nach Schleiermacher ist es ein gefühlsmässiges Erleben im Sinne eines emotionalen, rein affektiven Innewerdens. Brandis nennt es ebenfalls ein Gefühl, aber dieses Gefühl hat mit dem Affektleben nichts zu tun, es ist ein durchaus intentionales Erleben im Sinne Jacobis. Gefühl nennt Brandis es, um es scharf zu scheiden vom diskursiven Denken, Gefühl also im Sinne eines intellektuellen unmittelbaren Erkennens gegenüber allem mittelbaren begrifflichen Denken.

Eine besondere Kennzeichnung erfährt das religiöse Gefühl noch durch die Beziehung, in die Brandis es, sich eng an Schleiermacher anlehnend, zum Selbstbewusstsein setzt. Er sagt: „Der Form und dem Stoff nach ist es dem Selbstbewusstsein unveräusserlich eigentümlich“. Es ist das Zentralgefühl desselben, das alle seine Tätigkeiten durchdringt. Das Selbstbewusstsein ist es ja, was allen psychischen Tätigkeiten zu Grunde liegt, sie alle trägt und zu einer Einheit zusammenfügt. Dieses aber ist weder Denken noch Wollen, sondern unmittelbares Innewerden: Gefühl. Gefühl ist also die Brücke zwischen Denken und Wollen. „Denken und Wollen finden in bezug auf ein und dasselbe Subjekt ihren Ausgleich im Selbstbewusstsein“. „Nur vermittels seiner werden wir der unmittelbaren Gegenwart des ganzen und ungeteilten Daseins inne“.

Einwänden gegenüber, die die Zufälligkeit des Gefühls betonen, weist Brandis auf die Tatsache hin, dass auch das Bewusstsein der Wahrheit und Realität durch ein Gefühl abgeschlossen werde, dass das Gewissen sich als Gefühl äussere.

Im Sprachgebrauch findet der Gefühlscharakter des religiösen Bewusstseins seinen Ausdruck in der Bezeichnung „Glauben als eines auf dem Gefühl beruhenden Fürwahrhaltens“, dem kein niedrigerer Grad der Gewissheit eigne als dem Wissen.

Ist der Glaube so etwas anderes als ein niederer Grad der auf diskursivem Wege erworbenen, d. h. auf Beweisen fussenden Gewissheit, so kann er das diskursive Denken doch nicht ganz entbehren. Der Inhalt des religiösen Gefühls bedarf der Analyse, es ist Rechenschaft zu geben von der notwendigen Zusammengehörigkeit des grundlegenden religiösen Gefühls mit den verschiedenen Richtungen unseres Wissens, eine Aufgabe, die speziell der Religionsphilosophie zufällt. Sie hat das religiöse Gefühl zuerst analytisch in seine Bestandteile zu zerlegen, sodann synthetisch sein Objekt als letzte Bedingung alles Bedingten sowohl inbezug auf das Erkennen wie das Handeln nachzuweisen. Dementsprechend zerfällt die Religionsphilosophie von Brandis in zwei Teile. Im ersten wird „die Realität des religiösen Bewusstseins und seines Objektes teils an sich, teils mit Zurückführung der Grund- und Angelbegriffe unseres Bewusstseins auf dasselbe nachgewiesen“, dann das Verhältnis Gottes zur Welt und die Prädikate erwogen, durch die wir ihn denken. Im zweiten Teil werden aus den Untersuchungen des ersten Teils Folgerungen gezogen für unsere Welt- und Selbstbetrachtung; es werden die Wirkungen auf Erkennen, Handeln und Bilden (Kunst) untersucht.

2. Der Gegenstand des religiösen Gefühls.

Der Gegenstand des religiösen Gefühls, der nicht erschlossen wird, sondern im absoluten Abhängigkeitsgefühl unmittelbar gegeben ist, ist das Absolute. Es sind durchaus Schleiermachersche Argumentationen, auch Anklänge an Schelling und Hegel, die Brandis dazu dienen, die Unmöglichkeit nachzuweisen, das Absolute durch begriffliches Denken oder durch Handeln zu erreichen. Er führt aus:

Das menschliche Erkennen und Bilden setzt notwendig einerseits die Sonderung von Sein und Denken voraus, andererseits ihre Zusammengehörigkeit, letzteres, sofern Erkennen und Bilden nur zustande kommt, indem Denken und Sein zusammentreffen, ersteres, sofern das Zusammentreffen immer nur ein vorübergehendes ist. Ein unbedingtes Zusammentreffen würde unser Bewusstsein aufheben. Als notwendige Bedingung des vorübergehenden und relativen Zusammentreffens müssen wir notwendigerweise ein unbedingtes, ursprüngliches oder letztes Einssein von Denken und Sein voraussetzen, das Absolute. Das Absolute in unserem Denken zu verwirklichen, sind wir nicht imstande, denn wo unser Bewusstsein ist, ist stets auch Sonderung von Sein und Denken. Ferner geht das Absolute nicht in unsere Denkformen Begriff und Urteil ein. Der Begriff setzt den relativen Gegensatz des Allgemeinen und Besonderen voraus, daher ist das schlechthin Allgemeine, welches die Allheit des Besonderen umfasst, für unser begriffliches Denken unerreichbar. Im Urteil müssen wir die Totalität der Wechselbeziehungen einheitlich zusammenfassen können, was uns unmöglich ist. Er zitiert von Schleiermacher: „Der Begriff schwebt in einem relativen Gegensatz

des Allgemeinen und Besonderen. Sein Ende ist die absolute Einheit des Seins und Denkens, die nicht mehr Begriff ist. Das Urteil ist nach oben begrenzt durch das Setzen eines absoluten Subjekts, von welchem nichts Besonderes prädiert werden kann, mithin wiederum durch die Idee des Absoluten. Begriff und Urteil umfassen immer das relative Sein.“

Schon deshalb ist es unmöglich, Bestimmungen für das Unbedingte zu finden, weil wir sie dem Gebiet der Gegensätze, d. h. des Bedingten, entnehmen müssten und damit das Unbedingte nicht in seiner Eigenart erfassen würden.

Bestimmen wir nun das Absolute im Gegensatz zum Bedingten als Indifferenz aller Gegensätze¹⁾ und damit als absolute Einheit oder transzendentes Sein, so können wir aus ihm die Gegensätze und damit die Welt der Erscheinungen nur ableiten, wenn wir es als schöpferische Energie fassen; dennoch ist es unmöglich, die Ableitung tatsächlich zu vollziehen, wir müssten denn annehmen, reiner Selbstbewegung des Denkens seien auch wir teilhaftig, die Selbstentwicklung des Absoluten realisiere sich in unserem eigenen Denken.

Ist so unser Unvermögen, das Absolute mit unserem Denken begrifflich zu erreichen, offenbar, so können wir doch die Unveräußerlichkeit seiner Idee erfahren. Veränderungen, Ursächlichkeit sind ohne letzte, unbedingte Ursache ebenso undenkbar, wie der Stoff als Substrat der Veränderungen und die Gesetze, Art- und Gattungsbegriffe, überhaupt alle bedingten Wesenheiten. Auch die Ethik verlangt notwendig ihre Voraussetzung.

Es muss also wohl die Idee des Absoluten uns in einer anderen Form als der des begrifflichen Denkens gegeben sein, das ist, wie schon erwähnt, die des Gefühls, d. h. das unmittelbare Selbstbewusstsein als Grundlage aller geistigen Tätigkeiten. Den Nachweis hierfür zu liefern, unternimmt der erste Teil der Religionsphilosophie.

3. Von der Realität unseres Gottesbewusstseins.

Ein Beweis für die Realität unseres Gottesbewusstseins im strengen Sinne kann nicht geführt werden, nur ein Nachweis, dass die Leugnung des unbedingten Abhängigkeitsbewusstseins zum Widerspruch mit jedem Bewusstsein überhaupt führt. Dies geschieht in der Weise, dass zuerst eine analytische Entwicklung des Abhängigkeitsbewusstseins erfolgt, dann die Zurückführung all unserer Bewusstseinsinhalte, d. h. der ganzen Welt der Objekte, auf dasselbe (Gottesbeweise).

Abhängigkeit bezeichnet eine Beziehung. In dieser liegt der Hinweis auf ein Woher. Unbedingte Abhängigkeit lässt auf die Unbedingtheit des Woher schliessen, d. h. seine schlechthinige Vollkommenheit; jeder Mangel würde ja die Unbedingtheit aufheben.

¹⁾ Schelling, Hegel.

Das religiöse Abhängigkeitsbewusstsein schliesst also in sich die Idee eines schlechthin vollkommenen Seins oder Wesens.

Die Realität des religiösen Bewusstseins, deren wir uns unmittelbar bewusst sind, gibt uns in gleicher Unmittelbarkeit des Bewusstseins die höchstmögliche Gewissheit von der Realität seines Objektes. Beide sind gleich ursprünglich und unveräusserlich, nur die Entwicklung des einen aus dem andern ist sekundär.

Das unmittelbare Verhältnis, welches zwischen religiösem Abhängigkeitsbewusstsein und seinem Objekt besteht, darf nicht, wie bei Schelling, als intellektuelle Anschauung gekennzeichnet werden, weil hierdurch der Unmittelbarkeit nicht genügend Ausdruck verliehen wird.

Die Unmöglichkeit, das Absolute durch vermittelndes Denken, d. h. durch Schluss vom Bedingten auf das Unbedingte zu erreichen, was durch den Ausdruck Gottesidee statt Gottesbegriff bezeichnet werden soll, erblickt Brandis in dem Umstande, dass wir nicht imstande sind, die Totalität des Bedingten zu erreichen. Die Bedingtheit als solche sei so verschiedener Art, dass sie nicht in einen Begriff zusammengefasst werden könne. Bei anderen Begriffen genüge es, eine Formalerkenntnis von ihnen zu haben, die den Ausgangspunkt bilde. Das Formale der Bedingtheit sei aber nicht erkennbar, deshalb sei ein Schluss von ihr auf das Unbedingte nicht möglich. Wo einseitige Bestimmungen desselben durch Schlüsse vom konkreten Bedingten aus stattfänden, bedürften diese stets der Ergänzung durch das unmittelbare religiöse Gefühl.

Man könnte einwenden, das Unendliche sei auch dem Gefühl nicht erreichbar, sofern Unendliches überhaupt nicht in Endliches eingehen könne. Hierauf erwidert Brandis, das hier in Betracht kommende Gefühl, das Innwerden des Seins des transzendentalen Grundes im Menschen, sei eine aufnehmende Tätigkeit unseres Bewusstseins, diese brauche dem ihm entsprechenden Sein nicht völlig gleich zu sein, unendlich für das Unendliche. „Wie die endliche, beschränkte Tätigkeit des Menschen des Unendlichen, Unbedingten innwerden könne, vermessen wir uns freilich nicht zu erklären, nicht einmal, wie überhaupt das Sein bewusst werden, d. h. Bewusstsein entstehen könne“.

Lehnt Schleiermacher, dem das begriffliche Denken für die Gotteserkenntnis nichts leistet, die Gottesbeweise ganz ab, so erkennt Brandis ihnen eine grosse Bedeutung für den Nachweis der Realität unseres Gottesbewusstseins zu. Sie zeigen, dass die metaphysischen Grundbegriffe, auf denen alles Wissen beruht, auf das religiöse Bewusstsein zurückgeführt werden, in ihm ihre letzte Begründung erfahren müssen.

Den ontologischen Beweis modifiziert Brandis nach seiner religiösen Grundanschauung: Er bestreitet Kant, dass es keine schlecht-

¹⁾ Manuscr. (1844) 21 ff., (1826) 15 ff., (1831) 7.

hin nicht aufzuhebenden Begriffe für uns gebe, weil nach Kant ein Widerspruch nur durch das Verhältnis zweier Begriffe entstehen könne. Brandis erkennt neben der Möglichkeit eines solchen analytisch erkennbaren Widerspruches noch die eines synthetisch erkennbaren. Ein solcher sei vorhanden, wenn man einen Begriff aufzuheben versucht, der mit dem Bewusstsein so verwachsen sei, dass seine Aufhebung zugleich die Aufhebung des Bewusstseins sein würde.

Die der Kritik zugegebenen Mängel des ontologischen Beweises glaubt Brandis auf Grund seiner religionsphilosophischen Voraussetzungen bestätigen zu können: 1. Ursprünglich wohnt uns der Begriff des vollkommenen Wesens nicht ein, aber abgeleitet, und zwar durch Analyse des religiösen Abhängigkeitsbewusstseins, das uns unmittelbar und unveräusserlich gegeben ist. Aus ihm ergibt er sich mit Notwendigkeit und zwar nicht als zureichender adäquater Begriff, sondern als Idee. Der Ausdruck Idee soll auch dartun, dass der Begriff des vollkommensten Wesens seinem ganzen Inhalt nach vom Denken nicht zu erschöpfen ist. 2. Die Ueberzeugung von der Realität kann nicht aus dem Begriff als solchem gewonnen werden, überhaupt nicht im Denken wurzeln, sie liegt im religiösen Abhängigkeitsbewusstsein, in der Ueberzeugung von seiner Realität, und reicht damit über die Sphäre des blossen Gedachtwerdens hinaus.

Die übrigen Gottesbeweise erhalten ihre Beweiskraft ebenfalls aus dem religiösen Grundphänomen, dem absoluten Abhängigkeitsbewusstsein. Dieses Abhängigkeitsbewusstsein ist ja ausgedehnt auf alles, was Inhalt des Bewusstseins werden kann, auf die ganze Welt der Objekte, sodass in ihm implicite auch die Notwendigkeit enthalten ist, Gott als letzte, unbedingte Ursache zu setzen. Die Gottesbeweise haben nun den Zweck, dieses Faktum denkbar zu machen, zu welchem Ende zuerst die verschiedenen Richtungen unseres Bewusstseins festzustellen, dann deren Abhängigkeit vom Unbedingten aufzuzeigen ist. Die verschiedenen Richtungen unseres Bewusstseins ergeben sich aus der Grundeinteilung aller Tätigkeiten in erkennende und handelnde.

4. Von der Realität der Idee Gottes als letzter notwendiger Bedingung der Welt des Bedingten.

Kosmologisches Argument¹⁾.

Der kosmologische Beweis unternimmt es, die Welt des Veränderlichen als solchen vermittels des Begriffs der Ursächlichkeit auf die Gottheit als letzten unbedingten Grund derselben zurückzuführen. In diesem Beweise sind zwei Teile voneinander zu unterscheiden, ein metaphysischer und ein eigentlich religionsphilosophischer. Ersterer enthält den Nachweis der Realität der Objekte: a) als solcher, b) hinsichtlich ihrer Veränderungen, c) des Begriffs der Ursächlichkeit. Er wird als in der Metaphysik erledigt voraus-

¹⁾ Manuscr. b 3 f., (1831) 13, (1844) 27 ff., (1826) 24 ff., A S. 15 f.

gesetzt. Der Religionsphilosophie liegt es ob, den zweiten Teil: die Zurückführung der Welt der Objekte auf eine letzte Ursache, zu leisten. Alle Ursachen, die in der Welt angetroffen werden, zeigen sich als bedingt. Es ist daher eine unendliche Reihe von Ursachen oder eine letzte unbedingte Ursache anzunehmen. Die Notwendigkeit der letzteren Annahme ergibt sich aus der Unmöglichkeit der ersteren: Eine unendliche Reihe von Ursachen ist undenkbar, denn die Annahme, es verhalte sich damit wie mit Irrationalgrößen, denen gegenüber eine Annäherung ins Unendliche stattfindet, ist ebenso unstatthaft wie die, dass die Totalität der Reihe die einzelnen Glieder bedinge. Die erstere deshalb, weil bei einer unendlichen Reihe kein Ziel da ist, an das die Annäherung erfolgt, die letztere, weil bei einer unendlichen Reihe keine Totalität vorhanden ist. Es lässt sich ferner an den Anfang der Reihe von Ursachen unmöglich Zufall setzen, daher ist die Annahme einer letzten, unbedingten Ursache unumgänglich.

Wie aber ist diese letzte unbedingte Ursache zu denken? Sie kann selbst nicht wieder dem Gebiet des Veränderlichen angehören, auch nicht als Inbegriff der ewigen Gesetze und Zweckbegriffe gedacht werden, da dieser als Mannigfaltiges, sich gegenseitig Bedingendes wieder als bedingt zu setzen ist, und aus ihm als solchem weder der Wechsel, noch das Substrat desselben, der Stoff, abzuleiten ist. Mithin bedürfte es doch wieder eines Grundes des Zusammenwirkens und einer Ursache des Wechsels und seines Stoffes. Als solcher lässt sich aber weder Zufall noch reale Vorherbestimmtheit setzen, ohne den Begriff der Ursache wieder aufzuheben. Mithin müssen wir der letzten unbedingten Ursache alles das absprechen, was das Veränderliche ausmacht, und sie als ewig, notwendig durch sich seiend und als schlechthin selbstbestimmend setzen, d. h. als ein mit diesen Bestimmungen existierendes Wesen.

Kant kritisiert den kosmologischen Beweis, indem er seinen Zusammenhang mit dem ontologischen aufzeigt. Er schliesse, während der ontologische Beweis aus der absoluten Realität die absolute Notwendigkeit folgere, umgekehrt von der absoluten Notwendigkeit auf die absolute Realität. Das notwendige Wesen sei nur auf eine einzige Weise zu bestimmen, d. h. in Ansehung aller möglichen entgegengesetzten Prädikate durch eins derselben, müsse mithin durch seinen Begriff durchgängig bestimmt sein. Dies sei es aber nur, wenn es durch den Begriff des allerrealsten Wesens gedacht würde.

Brandis bemerkt hierzu: Die Ergänzung des kosmologischen Arguments durch das ontologische würde als solche noch keine unzulässige sein, vielmehr nur die notwendige Zusammengehörigkeit beider zeigen. Es sei aber auch die Ergänzung nicht allen Formen des kosmologischen Beweises eigentümlich und unentbehrlich. Im Colleg von 1826 Seite 45 führt Brandis aus: „Indem dieses Argument schliesst, das absolut notwendige Wesen müsse durch seinen Begriff vollständig bestimmt, daher das realste Wesen sein, oder es

müsste den Inbegriff aller Möglichkeit und Wirklichkeit auf die vollkommenste Art denken, ergänzt es sich auf eine unnötige, unzulässige Weise durch das ontologische Argument. Dieser Ergänzung bedarf die neue Form dieses Beweises nicht, indem sie aus dem blossen Begriff der Ursache folgert, und die Lücken ausfüllt, die sich in der früheren Beweisführung finden.“

Kant argumentiert weiter, der Schluss vom Zufälligen auf eine Ursache sei nur in Bezug auf die Welt der Erscheinungen zulässig.

Brandis bestreitet dieses und nimmt hierfür Kant selbst in Anspruch, insofern dieser das Prinzip der Kausalität auf die Dinge an sich anwende. Gegen die Behauptung Kants, es liege dem Satz der Kausalität die Voraussetzung zu Grunde, dass nichts von sich sei, es lasse sich also mit ihm kein Absolutes erweisen, macht Brandis geltend, dass der Satz nicht besage, es sei nichts von sich, sondern nur, soweit Veränderungen reichen, sind sie nicht durch sich.

Es sei eine falsche Selbstbefriedigung der Vernunft, behauptet Kant, von der Unmöglichkeit einer unendlichen Reihe von Ursachen in der Sinnenwelt auf eine erste Ursache zu schliessen. Das Ideal eines höchsten Wesens sei nichts als ein regulatives Prinzip der Vernunft, alle Verbindungen in der Welt seien so anzusehen, als wenn sie aus einer allgenugsamen notwendigen Ursache entspringen, um darauf die Regel einer systematischen Einheit in der Erklärung derselben zu gründen. und nicht Behauptungen einer an sich notwendigen Existenz. Nur durch eine freilich unvermeidliche transzendente Subreption werde die oberste Ursache gleich wie der Raum als wirklich gesetzt.

Auf diesen Einwurf entgegnet Brandis: Das Denken einer unendlichen Reihe von Ursachen sei aber deshalb unmöglich, weil der Begriff der Wirksamkeit, mithin die Wirklichkeit der Ursächlichkeit dadurch aufgehoben werde. Dieses könne nur vermieden werden durch die Annahme einer letzten Ursache, die selber keiner Ursache mehr bedürfe. Von falscher Selbstbefriedigung der Vernunft könne daher keine Rede sein.

Der Begriff der Ursache, der als notwendige Bedingung der Erfahrung in der Metaphysik nachgewiesen wurde, kann also seine völlige Verwirklichung nur finden durch seine Erweiterung über die Erfahrung hinaus, was allein durch das religiöse Bewusstsein geschehen kann. In ihm wird die Bedingtheit aller endlichen Kausalität zum Abhängigkeitsbewusstsein in Bezug auf bestimmte Bewusstseinsobjekte: Die Kausalität des Geschöpflichen. Das im absoluten Abhängigkeitsgefühl unmittelbar mitgegebene Objekt desselben, das Absolute, modifiziert sich unter diesem speziellen Gesichtspunkt zur letzten unbedingten Ursache.

Für den kosmologischen Beweis ergibt sich hieraus dasselbe, was wir für den ontologischen als notwendig erkannten, dass seine unumgängliche Ergänzung nur im religiösen Gefühl gegeben ist. Doch wird er hierdurch nicht zum Beweise im strengen Sinne. Indem der

kosmologische Beweis sich nämlich auf die Unmöglichkeit stützt, eine unendliche Reihe von bedingten Ursachen zu denken, setzt er den Begriff des Unbedingten schon voraus. Er hebt nur die im unmittelbaren religiösen Bewusstsein gegebene Ueberzeugung von der Realität eines letzten Unbedingten zur Bestimmtheit des Bewusstseins und zeigt, wie die Anwendung einer notwendigen und allgemeingültigen Bedingung der Erfahrung davon abhängig ist.

5. Die Realität der Idee Gottes nachgewiesen aus dem Begriff der Zweckmässigkeit.

Physikotheologischer Beweis.

Brandis wendet sich nun zum physikotheologischen Beweise, indem er dartut, dass der Begriff der blossen Kausalität nicht hinreicht zur vollen Erklärung der Veränderungen, insbesondere nicht im Gebiet des Organischen. Es tritt uns hier in unserer Erfahrung eine Kausalität entgegen, die nicht das Ganze aus den Teilen mit Notwendigkeit erzeugt, sondern das Ganze als zu erreichendes Ziel begriffliche Voraussetzung des Zustandekommens der einzelnen Teile sein lässt. Die Annahme, die Zweckbeziehung sei eine willkürliche oder subjektive, muss auch alle Erfahrungen hinsichtlich des Organischen für subjektiv halten, mittelbar selbst die Kausalität, denn das Verhältnis von Ursache und Wirkung ist in unendlich vielen Fällen durchaus abhängig von der Beziehung von Mittel und Zweck aufeinander. Bezüglich weiteren Nachweises der Realität des Begriffes Zweck verweist Brandis auf die Metaphysik.

An die Stelle des Zweckbegriffes die Annahme zu setzen, das Organische und Belebte habe sich aus dem Stoffe und dem Zusammentreffen der einzelnen Teile zu gemeinschaftlichen Lebensfunktionen entwickelt, ist unstatthaft, denn im Stoffe finden wir keineswegs alle Bestandteile eines organischen Körpers enthalten; auch ist das auffällige Zusammentreffen der an einem organischen Körper erforderlichen Million von Teilen, die sich ihrer Form und Funktion nach gegenseitig bedingen, undenkbar. Die Zurückführung der Zweckmässigkeit auf den Zufall hebt diese ebensowohl auf, wie die Naturkausalität aufgehoben wird durch die Annahme, sie habe im Zufall ihren Grund.

Die Gültigkeit des Zweckbegriffes ist nicht auf das organische Gebiet beschränkt; sie ist vielmehr als Bedingung teils unserer Wahrnehmungen und Erkenntnis, wegen der als Bedingung vorauszusetzenden Uebereinstimmung mit dem Wahrgenommenen und Erkannten, des Denkens mit dem Sein, teils der Wechselbeziehungen der Dinge untereinander vorzusetzen. Auf Grund der Notwendigkeit und Realität des Zweckbegriffes schliessen wir zur Begründung der Gesamtheit des Zweckmässigen auf einen nach Zwecken, d. h. nach Begriffen wirkenden, mithin intelligenten Urheber derselben. „Absicht allein kann die Regel der Ordnung und Uebereinstimmung in allen Stücken geben“.

Wegen der durchgängigen Wechselbeziehungen zwischen Zweckursache und wirkender Ursache ist die nach Zwecken wirkende intelligente Ursache der Gesamtheit des Zweckmässigen als einige Ursache der Welt überhaupt zu setzen. Also Einheit des Welturhebers.

In der Darstellung der Kritik, die der Beweis erfahren, nimmt den grössten Raum die Kantische Kritik ein. Ihr gibt Brandis zu, dass sie sich mit Recht gegen Forderungen wende, die über die Prämissen hinausreichen, wie, dass der Grund der Zweckmässigkeit a) als allweises, allmächtiges, absolut vollkommenes Wesen, b) nicht als Weltordner, sondern als Welterschöpfer zu setzen sei. Das physikotheologische Argument führe, für sich genommen, wirklich nur auf einen Weltordner. Wie aber Ursache und Zweck zwei Begriffe seien, die sich gegenseitig ergänzen, so auch das kosmologische und physikotheologische Argument. Das letztere bestimme den Welturheber des kosmologischen Arguments als eine zweckbestimmende Intelligenz.

Kant bestreitet ferner, dass der Endzweck bestimmt werden könne. Hierzu führt Brandis aus: „Wir verzichten darauf, den Endzweck oder die Endabsicht im eigentlichen Sinne auszumitteln, weil wir immer im Gebiete des Bedingten bleiben, immer nur wahrnehmen, was gegenseitig sich einander Zweck und Mittel ist. Hier können wir nun zwar uns nicht entschlagen, eine Stufenfolge zu setzen, das Vollkommene für mehr Zweck als das Unvollkommene zu halten, aber eben weil wir die ganze Stufenfolge der Wesen und Dinge nicht zu erkennen vermögen, kann auch der wahre Endzweck nicht gefunden werden. Und so wenig er in der Erfahrung gegeben werden kann, ebensowenig lässt er sich in reinen unmittelbaren Bewusstsein nachweisen. Was etwa darüber gefunden werden könnte, muss aus einer anderen Betrachtungsreihe hervorgehen. Folgende Schlussreihe (Reimarus 201): die körperliche Welt ist leblos, also ohne Empfindung und Bewusstsein, mithin nicht ihrer selbst, sondern des Belebten und Bewussten wegen vorhanden, das Leben aber der Glückseligkeit wegen; mithin der Endzweck der Welterschöpfung und Erhaltung die Glückseligkeit belebter Geschöpfe, brauchen wir nicht zu verteidigen und doch keineswegs das teleologische Argument aufzugeben“.

Es werden dann noch eine Reihe anderweitiger Einwendungen gegen das physikotheologische Argument erledigt, so die, dass an die Stelle des in einer Intelligenz wirksamen Zweckbegriffs dunkler Trieb, Instinkt gesetzt werden könne, vermittels dessen auch die Kunst ihre zweckmässigen Werke hervorbringe. „Der dunkle Trieb des Künstlers setzt“, so sagt Brandis, „vielmehr ein Höheres, ihn Lenkendes und Leitendes voraus, und dieses ist als Begriff zu fassen, sofern das Vorhandensein des Ganzen vor den Teilen nicht anders denkbar ist“.

Anderen Einwänden gegenüber wird betont, dass der teleologische Naturgang als ebenso regelmässig und notwendig zu denken

sei, wie der mechanische und physikalische, sich von diesem aber dadurch unterscheide, dass er auf Begriffe, als notwendige Bedingung dieser Regelmässigkeit, zurückzuführen sei. Die Ordnung könne nicht als von Ewigkeit gegeben gesetzt werden, da sie mit dem Werden und den Veränderungen untrennbar verbunden sei, sodass die Begriffe von Zweck und Ursache als Korrelate zu betrachten seien. Der Streit, ob die Naturbetrachtung kausal oder teleologisch sein solle, beruhe auf der Verkennung der Zusammengehörigkeit jener beiden Begriffe. Letztere Annahme habe sich auch tatsächlich bewährt, indem wichtige Naturgesetze zuerst auf teleologischem Wege gefunden worden seien.

So wie die Begriffe Ursache und Zweck zusammengehören, so auch das kosmologische und teleologische Argument. Letzteres veranschauliche und bringe dem Gefühl nahe, was ersteres in abstraktem Begriff ausgedrückt habe, es steigere den Begriff einer letzten unbedingten Ursache zu dem einer nach Zwecken bildenden und ordnenden Intelligenz. Umgekehrt wäre, wegen der notwendigen inneren Beziehungen zwischen Zweck und Ursache, die nach Zwecken ordnende Intelligenz als letzte unbedingte oder vollkommene Ursache der Welt zu setzen.

6. Die Realität der Idee Gottes nachgewiesen in Beziehung auf das dem Ich wesentlich eigentümliche Vermögen freier Selbstbestimmung.

Psychologisches Argument¹⁾.

Durch die bisherigen Argumente wurden die aller Erfahrung von den Dingen als notwendige und allgemeingültige Bedingungen zu Grunde liegenden Begriffe, Ursache und Zweck, auf das Absolute als ihren Grund zurückgeführt. Ebenso muss dieses für die Grundbegriffe des inneren Bewusstseins geschehen.

Brandis führt aus²⁾: „Unser inneres persönliches Bewusstsein ist wesentlich bedingt durch das Bewusstsein der freien Selbstbestimmung, durch die Ueberzeugung, dass unsere bewusste Tätigkeit nicht bedingt ist durch eine von demselben unabhängige, nach notwendiger Vorherbestimmung wirkenden Kausalität“.

Die freie Selbstbestimmung ist nach unveräusserlichen Tatsachen des Bewusstseins a) als aus und durch sich wirkend, b) als eine solche zu setzen, deren einzelne Akte nicht als unausweichlich einzig mögliche Folge vorangegangener Akte geschehen.

Die freie Selbstbestimmung ist aber andererseits bedingt a) sofern der Kreis, innerhalb dessen sie sich zu bewegen vermag, sehr begrenzt ist, nach unten zu in ihrer Einwirkung auf den organischen Körper, nach oben rücksichtlich der erkennenden und bildenden

¹⁾ Manuscr. (1831) 21 f., C S. 6, (1844) 37 f., A. S. 22. (1826) 51, I. Ausarb. S. 25.

²⁾ Colleg 1826 S. 46.

Tätigkeit, b) sofern innerhalb ihrer Wirkungssphäre durchgängige Wechselbeziehung stattfindet zwischen Bestimmtheit und Selbstbestimmung. Auch rücksichtlich der Intensität oder des Grades der Stärke ist Bedingtheit nicht zu verkennen.

Die freie Selbstbestimmung ist Bedingung des Denkens, sofern das Bewusstsein des Allgemeinen sich nicht auf sinnliche Wahrnehmung und damit auf Naturkausalität zurückführen lässt.

Die Bedingtheit unserer Selbstbestimmung nötigt zur Annahme eines zureichenden Grundes derselben, und dieser kann, ohne die Selbstbestimmung wieder aufzuheben, weder in einer nach Notwendigkeit wirkenden Naturkraft noch im Zufall noch in realer Vorherbestimmtheit noch in dem Inbegriff der Gesetze und Zweckbegriffe, für die wir uns bestimmen sollen, liegen. Wenn Fichte das Absolute als moralische Weltordnung setzt, sodann zugleich als das sie Auswirkende, als Einheit des Mannigfaltigen, der Gesetze und Zweckbegriffe, wie sollen wir uns dann die wirkende Einheit denken, ohne sie an ein Sein zu heften? Der zureichende Grund des freien selbstbestimmenden Ich kann nur eine freie Selbstbestimmung, und zwar eine unbedingt freie Selbstbestimmung sein.

Sofern aber unser selbstbestimmendes Ich innerhalb des Gebietes der Veränderungen und in Wechselbeziehung mit unserem organischen Körper mittelbar mit dem Organischen und Anorganischen überhaupt, sich wirksam erweist, muss sein letzter, zureichender Grund zusammenfallen mit der nach Zwecken wirkenden Intelligenz, die als letzte Ursache der Welt gesetzt wurde.

Historische Entwicklung, sagt Brandis, habe das Argument bis jetzt noch nicht erfahren, sei in seinen Hauptpunkten nur angedeutet worden, so von Fr. H. Jacobi, der vorzüglich die Unveräusserlichkeit des Bewusstseins der Freiheit hervorhebe und die Zusammengehörigkeit desselben mit dem Glauben an eine nicht bloss wahrnehmende, sondern alle Wahrheit aus sich allein hervorbringende Vernunft.

Auch von diesem Argument, sagt Brandis, dass es den Begriff Gottes nicht erzeuge, sondern ihn voraussetze, nur zeige, wie auch das Bewusstsein freier Selbstbestimmung auf jener unveräusserlichen Ueberzeugung von der Realität Gottes beruht, sich von ihr nicht trennen lasse.

7. Die Realität der Idee Gottes nachgewiesen rücksichtlich des Vermögens, nach unbedingten sittlichen Anforderungen sich selbst zu bestimmen und auf die Welt der Objekte einzuwirken.

Ethisches Argument¹⁾.

Im engsten Zusammenhang mit dem vorigen steht der ethische Beweis. Wir finden nämlich in uns mit dem Vermögen freier

¹⁾ Manuscr. C (1831) 22 f., (1844) 39 ff., A S. 23, (1826) 51 ff. I. Ausarb. S. 25.

Selbstbestimmung untrennbar verbunden die Verpflichtung nach unbedingten, d. h. sittlichen Anforderungen uns zu entscheiden und auf die Welt der Objekte einzuwirken. Die Unbedingtheit dieser Anforderungen erhellt daraus, dass weder Lust- noch Unlustempfindungen, noch Nutzen oder Schaden für unsere Lebensverhältnisse ihnen gegenüber Geltung haben. Sie erhellt ferner aus unserem unveräusserlichen Bedürfnis einer letzten Wertgebung.

Die sittlichen Anforderungen ergeben sich aber rücksichtlich ihrer Zusammengehörigkeit und ihrer gegenseitigen Beziehungen als ein Bedingtes, ebenso sofern sie uns anweisen, sich in der Einwirkung auf unsere Organisation und vermittelt derselben auf die Natur überhaupt zu verwirklichen. Es entsteht daher die Frage nach dem zureichenden Grund der sittlichen Bestimmungen rücksichtlich ihrer Zusammengehörigkeit und ihrer Kausalität auf die Natur.

Auch hier ist von vorn herein abzulehnen die Zurückführung auf Zufall, reale Vorherbestimmtheit, oder mechanisch wirkende Naturkraft, ebenso auf empirisches oder intelligibles Ich. Das empirische Ich ist ja im Widerstreit gegen die sittliche Ordnung begriffen, das intelligible ordnet sich ihr unter, indem es ohne im Stande zu sein, sie entsprechend zu verwirklichen, ihre unbedingte Gültigkeit anerkennt. Auch die sittliche Weltordnung kann der zureichende Grund nicht sein, sofern sie selber wieder als Gesamtheit der sittlichen Anforderungen als bedingt zu setzen ist.

Der zureichende Grund kann daher nur in einer unbedingt guten Intelligenz oder einem heiligen Willen liegen, und sofern dieser zugleich die Zusammengehörigkeit der sittlichen und natürlichen Weltordnung zu bedingen hat, muss er zugleich Grund der letzteren sein. So erhält das sittliche Bewusstsein durch das religiöse seine Garantie, letzteres durch ersteres seine nächste und entsprechende Verwirklichung.

Aus der Geschichte des Beweises, die Brandis in zusammengedrängter Form gibt, sei nur das erwähnt, was Gegenstand seiner Kritik ist. Pascal, Maupertuis stellen den Glauben an einen ewig gerechten Vergelter in den Vordergrund. Brandis bemerkt hierzu, dass Vergeltung keine notwendige Forderung unseres sittlichen Bewusstseins sei; wohl müsse die Bedürftigkeit des Beistandes zur Besserung, die manche betonen, anerkannt werden.

Kant führt den Begriff der Glückseligkeit ein, um von der Tatsache des sittlichen Bewusstseins auf das Dasein Gottes als Urhebers der sittlichen und natürlichen Weltordnung zu schliessen. Brandis betont, dass die Kantische Idee des höchsten Gutes als Einklang von Wohlsein und Tugend keine sittlich notwendige sei. Zur Befriedigung der sinnlichen Natur dürfe das Dasein Gottes nicht postuliert werden.

Fichte setzt als sittlichen Endzweck Erlangung absoluter Freiheit oder Selbständigkeit, jedoch nur durch das Mittel der Pflichterfüllung um ihrer selbst willen. Notwendige Bedingung dazu sei

eine Heilsordnung, die den sittlich strebenden zu jener Befreiung allmählich führe, d. h. moralische Weltordnung, die mit Gott identisch sei. Brandis entgegnet, absolute Freiheit sei kein sittlicher Endzweck, und sittliche Weltordnung sei nicht als unbedingt zu setzen.

Im allgemeinen gesteht Brandis zu, dass der ethische Beweis allerdings die Idee der Gottheit und ihrer Wirklichkeit aus den Tatsachen des Bewusstseins nicht wahrhaft ableite, sondern nur zeige, wie diese mit dem religiösen Bewusstsein untrennbar verbunden sind.

8. Bedeutung, Wert und Vollständigkeit der bisher erörterten Beweise ¹⁾.

Unter diesem Titel erörtert Brandis eingehend die Stellung der Gottesbeweise in seiner Religionsphilosophie. Die Frage, in welchem Sinne sie als Beweise gelten können, beantwortet er dahin, dass sie weder mathematische Beweise noch bloss empirische Nachweisungen seien, dass sie sich weder der Induktion noch der Analogie bedienen, sofern ja das an sich Seiende gesucht werde. Metaphysische Beweise sind sie auch nicht, denn diese haben die notwendigen Bedingungen für einen genau begrenzten Kreis der Erfahrung nachzuweisen und als solche denkbar zu machen. Sie sind auch nicht Ableitungen aus allgemeineren und an sich gewissen Prinzipien, denn die Realität der Welt der Objekte wie die unseres Ich ist nicht gewisser für uns als die Realität der Idee der Gottheit, vielmehr kann man an der Realität der Welt der Dinge zweifeln, ohne die Ueberzeugung von der Realität unseres Gottesbewusstseins dadurch aufzuheben; auch kann man den Ausgangspunkte keine höhere Allgemeinheit beilegen. Vielleicht sind sie notwendige Ableitungen eines Neuen aus gegebenen Prämissen? Auch das nicht, denn aus den Prämissen, die sich ergeben aus den Begriffen der Möglichkeit, der Veränderungen, des Zweckes, der freien Selbstbestimmung folgt nicht ohne alle anderweitigen Voraussetzungen und mit Notwendigkeit das Dasein Gottes. Begnügt man sich, die Begriffe der Möglichkeit, Ursächlichkeit und des Zweckes als Bedingung der Erfahrung zu fassen, und beschränkt man das Bewusstsein der Freiheit und der sittlichen Anforderungen nur auf das Konkrete, Einzelne, so führen sie nicht zu Schlußsätzen, in denen als letzte zureichende Bedingung des Bedingten die Idee der Gottheit sich ergibt. In diesem Sinne lässt denn auch sowohl der Empirismus wie der Idealismus Kants ihre Gültigkeit nicht bestehen.

Nach diesen negativen Feststellungen ergibt sich die Frage nach dem positiven Wert der Argumente. Er besteht darin, dass durch sie unser Fürwirklichhalten des Bedingten als untrennbar verbunden aufgewiesen wird mit dem uns einwohnenden Gottesbewusstsein und dem für Wahr- und Wirklichhalten desselben. Sie zeigen, dass obige Grundbegriffe in der Beschränkung auf die Er-

¹⁾ Manuscr. c S. 7, (1831) 24 f., (1844) 42 ff., A S. 24 ff., (1826) 53.

fahrung undenkbar werden, eine Konsequenz, die ja auch bei Kant hervortritt. Durch die denkende Erhebung von den Grundbegriffen zum Unbedingten werden erst jene selbst vollständig ins Denken erhoben, d. h. die metaphysischen Untersuchungen werden abgeschlossen.

Der Wert der Argumente erstreckt sich aber nicht nur auf die Denkbarmachung der metaphysischen Grundbegriffe, sie leisten diesen Dienst auch dem Unbedingten selbst. Dieses geschieht aber nicht durch Ableitung aus dem Bedingten weder hinsichtlich der Idee noch der Realität des Unbedingten, denn diese würde stets innerhalb des Bedingten bleiben, zudem muss ja das Bewusstsein des Unbedingten schon vorliegen, damit sich die Undenkbarkeit des regressus in infinitum ergebe. Würden wir ferner von der Wirklichkeit des Bedingten auf die Realität der Idee des Unbedingten zu schliessen versuchen, so würden wir damit nur eine relative Gültigkeit der Idee des Absoluten erreichen, da letztere ja nur der Denkbarkeit der Wirklichkeit des Bedingten dient. Es bleibt noch zu bemerken, dass die Argumente uns aber auch keinen adäquaten Begriff vom Unbedingten verschaffen, da unsere Kenntnis des Bedingten zu unvollkommen ist.

Die Argumente können also nur dazu dienen, unser Gottesbewusstsein näher zu bestimmen, insofern sie uns davon überzeugen, dass dieses nicht für sich bestehend und isoliert sich in uns findet, sondern im engsten Zusammenhang mit den Hauptrichtungen unserer denkenden Tätigkeit. Eben dadurch ergeben sich aus ihnen nähere Bestimmungen für die Idee der Gottheit, die aus der blossen Analyse des unmittelbaren Abhängigkeitsbewusstseins sich entweder überhaupt nicht oder nicht mit entsprechender Deutlichkeit ableiten lassen. Diese blosser Analyse liegt dem ontologischen Beweis zu Grunde. Sie führt zum schlechthin vollkommenen Wesen, welches durch die weiteren Argumente als unbedingte Ursache, als intelligenter Urheber der Ursächlichkeit, des Zwecks, der Naturursachen, als schlechthin frei, als absolut guter (heiliger) Grund der sittlichen wie der Naturordnung gedacht wird.

Hinsichtlich der Vollständigkeit der Beweise wird festgestellt, dass von ihr nur insofern die Rede sein kann, als die Wissenschaft sich begnügen muss, diejenigen Ausgangspunkte zu wählen, auf die sich die allen Subjekten gemeinsamen Tätigkeiten und ihre Objekte zurückführen lassen, nicht die unendliche Mannigfaltigkeit von Stimmungen und Zuständen usw., die allerdings alle auf die Gottheit sich müssen zurückführen lassen, wenn das Abhängigkeitsbewusstsein unbedingt sein soll.

Die Einteilung lässt noch Raum für einen ästhetischen Beweis, zu dem sich in Verbindung mit dem ethischen in der Geschichte der Entwicklung der Gottesbeweise auch Anfänge finden, doch tritt er noch nicht selbständig hervor.

Das Argument a consensu gentium kann hier keine Stelle finden, weil es nicht im Stande ist, die Notwendigkeit der religiösen Ueberzeugung aus der inneren Bestimmtheit des Geistes nachzuweisen.

9. Das Verhältnis Gottes zur Welt.

Ganz verschiedene Wege gehen Brandis und Schleiermacher in der Beantwortung der Frage nach dem Verhältnis Gottes zur Welt. Eine sorgfältige bis ins einzelne gehende Widerlegung aller Formen des Pantheismus schiebt Brandis seiner dualistischen Auffassung voraus. Er zeigt, dass der Satz nihil ex nihilo fit, auf den der Pantheismus sich stützt, nur dann unanfechtbar ist, wenn er die Undenkbarkeit eines grundlosen Werdens ausspricht. Aber im Begriff der Schöpfung liege hiervon nichts, er bedeutet das Hervorgehen der Welt, auch des Stoffes, aus einem freien Akte der vollkommenen göttlichen Ursache. Es entsteht dann die Aufgabe, zu zeigen, 1) dass der Begriff einer schlechthin freien göttlichen Selbstbestimmung als letzter Ursache der Welt keiner ferneren Begründung mehr bedarf, 2) dass und wie er denkbar ist.

Der Begriff absolut freier Selbstbestimmung schliesst jede Schranke rücksichtlich der Form und des Inhaltes wie alle Bestimmtheit durch ein anderes aus, daher auch die Gebundenheit an das Vorhandensein des Stoffes. Im Gegensatz zu dem Vermögen bedingter Selbstbestimmung, das wir in uns wahrnehmen, enthält die absolute Selbstbestimmung das Merkmal absoluten Anfangs in sich. Sie ist über alles Zeitliche erhaben, denn die Schranken der Zeit würden die Absolutheit der Selbstbestimmung beeinträchtigen. Läge die Ursache der Welt nicht in einer freien Selbstbestimmung Gottes, so müssten wir entweder die zeitliche Abfolge für blossen Schein halten oder die Kausalität Gottes ganz verneinen, denn wir wären in diesem Falle gezwungen, eine notwendig bestimmte göttliche Kausalität anzunehmen und wieder nach ihrem Grund zu fragen oder, wenn sie als ewig gesetzt wird, auch die Weltschöpfung und Welterhaltung für ewig zu halten.

Wie steht es mit der Denkbarkeit der unbedingt freien Selbstbestimmung? Denkbar ist sie, sofern sie keinen Widerspruch einschliesst. Die vermeintlichen Widersprüche: Der Begriff löse sich in einen regressus in infinitum auf, dass die Spaltung von Bestimmendem und Bestimmtem ins Unendliche fortzulaufen scheine, und die absolut freie Vorherbestimmung eine absolut grundlose, daher zufällige sei, lösen sich ersterer durch den Hinweis, dass Subjekt und Objekt um der Unbedingtheit willen als identisch zu setzen sind, der zweite durch die Erwägung, dass die absolut vollkommene Tätigkeit selber als Grund zu setzen ist. Ein weiterer Einwand, der geltend macht, der Begriff freier Selbstbestimmung setze Wahl und damit die Möglichkeit voraus, sich für das Schlechtere zu entscheiden, beachtet nicht, dass Wahl in letzterem Sinne gerade

die Schranken bezeichnet, innerhalb deren sich der Begriff in bedingten Wesen verwirklicht.

Ist der Begriff unbedingt freier Selbstbestimmung also im Sinne der Widerspruchslosigkeit denkbar, so nicht im Sinne einer vollständigen Durchdringung. Er stellt für unser Denken einen Endpunkt dar, dem unser Denken sich nur zu nähern, den es nicht zu erreichen vermag; deshalb können wir jedoch nicht auf ihn verzichten, weil wir sonst in Widerspruch mit uns selbst geraten, das Bewusstsein unbedingter Abhängigkeit ausser Acht lassen müssten. Der Begriff unbedingt freier Selbstbestimmung setzt denkendes Selbstbewusstsein voraus, welches dem Höchsten in uns unendlich näher steht als der Begriff notwendiger Abfolge von Ursache und Wirkung. Er setzt voraus ein rein und durch sich fortschreitendes denkendes Selbstbewusstsein, einen Begriff, der wieder in engster Beziehung zu unserem Selbstbewusstsein steht, denn wir können ihn durch Abstraktion von den im letzteren sich findenden Schranken fassen, wenn wir ihn nicht zu verwirklichen vermögen. Der Begriff unbedingt freier Selbstbestimmung enthält mehr als der eines bloss abspiegelnden Selbstbewusstseins.

Der Begriff freier Selbstbestimmung setzt nicht nur den des denkenden Selbstbewusstseins, sondern auch den der Persönlichkeit voraus. Dieser Begriff wird in derselben Weise denkbar gemacht, wie der der freien Selbstbestimmung, es kann sowohl seine Unveräusserlichkeit nachgewiesen werden wie seine artliche Verschiedenheit von dem Begriff jeder bedingten Persönlichkeit. Diese ist der Einheit der sich daraus entwickelnden Mannigfaltigkeit nach eine beschränkte, jene eine unbeschränkte; in dieser ist das Mannigfaltige von der Einheit zusammengefasst, in jener schlechthin von ihr aus sich selber geschaffen, in dieser das Bestreben, das Mannigfaltige organisch zu integrieren, in jener Totalität. Die Einheit des sich Ergreifens und sich Besitzens ist in der göttlichen Persönlichkeit eine absolute. Alles Auseinander von sittlichen Anforderungen und Verwirklichung derselben ist aus ihr hinwegzudenken und damit sogleich jede Schranke, die durch die Verhältnisse zu einem ausser ihr Liegenden bedingt würde. Wir haben hier absolute Beschränkung auf sich selbst und Einheit des absoluten Tuns, Seins und Bewusstseins.

Sofern Gott das absolute Tun ist, ist er *causa sui*, als absolutes Sein ist er *a se*, als absoluter Begriff *conceptus sui*.

Wie Gott ein ausser sich Seiendes sei, begreifen wir nicht, halten aber fest, dass die aus sich herausgehende Selbstbestimmung Gottes gewissermassen eine Selbstverneinung Gottes, ein Sein produzieren müsse, da ein des Seins, der Wirklichkeit entbehrender Akt der Unbedingtheit göttlicher Selbsttätigkeit widersprechen würde. Letztere können wir aber nicht aufgeben. Der Begriff der Welterschöpfung wird aufgehoben, wenn sie als Erfolg einer mechanisch oder dialektisch notwendigen Selbstentwicklung aufgefasst wird.

Die Frage nach dem Grunde der Weltschöpfung setzt die Erkennbarkeit der göttlichen Wesenheit und ihrer Selbstentwicklung voraus, die nicht besteht.

Neben der göttlichen, selbstbestimmenden Kausalität ist auch die bedingte als wirklich anzuerkennen.

Die Notwendigkeit der Zurückführung auch der Welterhaltung auf die Ursächlichkeit der Gottheit folgt aus der unbedingten Abhängigkeit.

Jede zeit-räumliche Bestimmtheit ist von der Gottheit ausgeschlossen, soll die Sonderung des bedingten Seins und Tuns vom unbedingten nicht wieder aufgehoben werden (gegen Fichte).

Die Auffassung Gottes als ausser- und überweltliches Wesen gefährdet nicht die Zurückführung alles endlichen Seins und Tuns auf die göttliche Ursächlichkeit oder bezeichnet räumliche Trennung (gegen Fichte), sondern betont nur die Notwendigkeit der scharfen Unterscheidung der Wesenheit Gottes von der Wesenheit des Bedingten.

Kritik.

Es erübrigt noch eine kurze, kritische Würdigung der Lehre Brandis'. Nach letzterer manifestiert sich das religiöse Grunderlebnis als ein Gefühl. Es ist das kein emotionelles, affektives Gefühl, welches subjektiv und wandelbar eine schlechte Quelle allgemeingültiger und notwendiger religiöser Erkenntnisse wäre, vielmehr ein Gefühl gleichartig jener unmittelbaren Evidenz, die uns unseres eigenen Ichs, der Aussenwelt, ja der Wahrheit überhaupt gewiss werden lässt.

Nach Brandis ist das im religiösen Gefühl am unmittelbarsten Gegebene das Innwerden der unbedingten Abhängigkeit alles dessen, was in den Bereich unseres Bewusstseins tritt. In der Abhängigkeit aber liegt die Frage nach dem Woher, daher ist nach Brandis mit der Abhängigkeit in gleicher Unmittelbarkeit auch gegeben das Objekt derselben, das Absolute, Gott. Es bedarf nur der Analyse, um sich seiner bewusst zu werden. Die Idee Gottes wird uns also nicht durch einen Syllogismus vermittelt, sondern durch die Bestimmung und Auseinandersetzung dessen, was wir in dem psychischen Faktum der unbedingten Abhängigkeit erleben. Untersuchen wir, ob die beiden Voraussetzungen, die Brandis für seine Religionsphilosophie macht, als zu Recht bestehend anerkannt werden können.

Was die erste Voraussetzung anbetrifft, so behauptet sie, die Erkenntnis der unbedingten Abhängigkeit ist eine unmittelbare, ein Gefühl. Mir scheint, es ist nicht leicht, in dieser Frage eine allgemein anzuerkennende Entscheidung zu treffen, denn die Tatsache ist wohl nicht zu leugnen, dass das subjektive Erleben der Abhängigkeit je nach der Veranlagung bei den einzelnen Individuen eine verschiedene ist. Da gerade hier die Feststellung der Grenze zwischen unmittelbarem Erfahrungserlebnis und beginnendem diskursivem Denken besonders schwer ist, werden Menschen, die weniger

intuitiv, mehr diskursiv denken, leicht geneigt sein, die Möglichkeit einer Erkenntnis der Abhängigkeit ohne den vermittelnden Begriff der Unabhängigkeit zu bestreiten; solche, die mehr intuitiv erkennen, können durch die Schnelligkeit und Intensität, mit der sie die Gegenstände zu ergreifen gewohnt sind, den vermittelnden Begriff bei einem Erkenntnisvorgang übersehen. Mir scheint der Gang der Erkenntnis in dem uns beschäftigenden Falle folgender zu sein: Es wohnt uns Menschen, ungeachtet unserer allseitigen Beschränktheit und mangelnden Fähigkeit, ein sich auf die verschiedensten Ziele erstreckendes, ins Unendliche gehendes Streben inne. So streben wir nach unendlicher Erkenntnis, nach höchster sittlicher Vollkommenheit, nach unendlicher Glückseligkeit u. s. f. Dieses allseitige Unendlichkeitsstreben wird uns für gewöhnlich, wenn wir nicht ausdrücklich darauf reflektieren, als solches nicht bewusst. Erst wenn es gehemmt wird, auf Schranken stösst, wird es zu einem ins volle Bewusstsein tretenden Erlebnis. Erfahrungsgemäss geschieht dies fortwährend. Da das Unendlichkeitsstreben, so lange es nicht gehemmt wird, nicht zum Bewusstsein kommt, also als bewusstes Erlebnis dem der Bedingtheit und Beschränktheit nicht vorausgeht, ist das letztere ein unmittelbares. Wir würden also Brandis in diesem Punkte recht geben können.

Für die zweite Voraussetzung ist eine rückhaltlose Anerkennung weniger leicht. Mit der unmittelbaren Erkenntnis der Abhängigkeit soll gleich unmittelbar auch gegeben sein die Erkenntnis der Realität ihres Objektes. Ergibt sich hier nicht für die genauere Untersuchung doch ein komplizierterer Denkvorgang? Vermag die blosser Analyse des Abhängigkeitsgefühls es, zur Idee des Unabhängigen zu führen, ohne irgendwelchen Syllogismus zu verwenden? Nach Brandis findet hier lediglich eine psychologische Analyse statt. Es handelt sich also bei dem im unmittelbaren Abhängigkeitsbewusstsein liegenden Woher, das zum Absoluten hinführt, um ein rein psychologisches Merkmal, nicht um ein logisches. Wollen wir Brandis nun zugeben, dass das Woher mit der Abhängigkeit unmittelbar zur Empfindung gelangt, so kann es doch nur in der Weise geschehen, dass wir die Möglichkeit, auf diese Weise zur Gottesidee zu gelangen, anerkennen, nicht aber die ausschliessliche Notwendigkeit. Lässt sich denn nicht auch von der erfahrungsgemässen Tatsache der Abhängigkeit aus durch logische Analyse des Begriffs Abhängigkeit der Ausgangspunkt gewinnen zur Erschliessung des Begriffs des Absoluten? Die objektive Gültigkeit würde sich dann in derselben Weise aus der Tatsächlichkeit der Abhängigkeit ergeben, wie dieses bei der Brandis'schen Beweisführung geschieht. Die syllogistische Beweisführung hat vor der psychologischen den Vorzug grösserer Sicherheit und Objektivität, sie gestattet eine Demonstration, die auf unbedingte Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit Anspruch erheben kann und genügt so mehr den Erfordernissen der Wissenschaft. Sie hat auch den grossen Vorzug, die künstliche Isolierung der Gottesbeweise,

wie sie in der Religionsphilosophie von Brandis vorliegt, zu vermeiden und ihnen so den Charakter völligtiger Beweise zu belassen.

Brandis hatte ihnen denselben abgesprochen, weil sie nach seiner Voraussetzung das Absolute nicht erschliessen, es nur denkbar machen. Er begründete dieses damit, dass die Ableitung der Idee des Absoluten oder ihrer Realität aus dem Bedingten nicht über das Bedingte hinausführe. Man steige von Bedingtem zu Bedingtem auf, bleibe aber stets innerhalb seines Bereiches. Nur die Undenkbarkeit des regressus in infinitum führe weiter, diese setze aber voraus, dass uns die Idee des Unbedingten schon gegeben sei.

Letztere Behauptung scheint mir anfechtbar. Die Unmöglichkeit des regressus in infinitum wird nicht erkannt auf Grund anderweitigen unmittelbaren Gegebenseins der Idee des Unbedingten, sondern auf Grund der Korrelation der beiden Begriffe Bedingtheit und Unbedingtheit, Wirkung und Ursache. Weil wir beim regressus in infinitum nur eine Kette von Bedingtem, blosser Wirkungen hätten, denn die bedingenden Glieder der Kette sind ja auch bedingt, Wirkungen, müssen wir einen regressus in infinitum ablehnen. Ein nicht bedingtes Bedingtes und eine nicht verursachte Wirkung ist eine logische Unmöglichkeit.

Wir geben zu, dass es einen anderen Ausgangspunkt als das Bedingte für die Erkenntnis der Gottesidee und ihrer objektiven Realität nicht gibt, insofern ist allerdings unsere Ueberzeugung von der Realität Gottes eine relative. Da die Relativität aber nur auf erkenntnistheoretischem Gebiet liegt und nicht in das Wesen Gottes hineingetragen wird, so erfährt das Erkenntnisobjekt in seinem Wesen durch sie keine Alteration. Es wird eben nur das Formalobjekt, nicht das Materialobjekt tangiert. Die hier gekennzeichnete Relativität besitzt allerdings die intuitive Erkenntnis, da sie aller Vermittlung und Relation entbehren kann, nicht. Brandis hat daher ohne Zweifel Recht, wenn er sie da, wo sie möglich ist, der diskursiven Erkenntnis vorzieht. Es geht aber nicht an, der diskursiven Erkenntnis um ihrer Mittelbarkeit willen nun weniger Dignität zuzuschreiben, als sie tatsächlich besitzt.

Die Frage, wie psychologisch die Idee des Absoluten gewonnen wird, ob sie angeboren, unmittelbar gegeben oder auf diskursivem Wege erzeugt wird, kann für die Wertung der Gottesbeweise ganz ausscheiden, denn ihre Aufgabe ist nur, die Existenz Gottes auf Grund der Tatsächlichkeit der Existenz des Bedingten zu beweisen, ohne darauf Rücksicht zu nehmen, woher dem menschlichen Geiste die Gottesidee kommt. Brandis macht daher eine falsche Voraussetzung, wenn er den Gottesbeweisen ihre Bedeutung als Beweise abspricht, weil sie das Gottesbewusstsein nicht hervorbringen.

Wir können verstehen, dass Brandis sich gerne dem in philosophischen Denken seiner Zeit liegenden Streben, der Religion eine ureigenste Domäne zu schaffen, wo sie den Angriffen des begrifflichen Denkens entzogen sei, anschloss. Wir können aber nicht

anerkennen, dass dieses Streben berechtigt und erfolgreich gewesen wäre, denn tatsächlich ist es kein neuer Weg, der als zweckmässig für die religiöse Erkenntnis wäre entdeckt worden, es ist vielmehr derselbe, der uns auch unser nicht religiöses Wissen vermittelt und der eine Verbindung darstellt von unmittelbarem Erfassen und diskursivem Erschliessen. In diesem Sinne hat Brandis auch selbst seine Religionsphilosophie gestaltet. Er täuschte sich, wenn er glaubte, seine Methode bedeute eine Abweichung von jener. Was wir daher ablehnen müssen, ist die erkenntnistheoretische Beurteilung, die Brandis dem religiösen Grundfaktum zu Teil werden lässt. Das hindert uns nicht, den inhaltlichen Bestimmungen der Brandisschen Religionsphilosophie fast vorbehaltlos beizustimmen. Denn einerseits müssen wir uns zu demselben gesunden Empirismus bekennen, der sich nicht damit begnügt, einen Teilausschnitt des Wirklichen zu ergreifen, der sich vielmehr bemüht, der ganzen Mannigfaltigkeit des Daseins gerecht zu werden. In diesem Sinne verdient besondere Erwähnung, dass Brandis nicht nur die intellektuelle und ethische, sondern auch die ästhetische Seite in Beziehung zum Religiösen setzt¹⁾. Andererseits möchten wir in dem von Brandis vertretenen Aristotelischen Rationalismus den einzigen Weg sehen, zu wissenschaftlich wertvollen Bestimmungen zu gelangen. In ihm möchten wir auch neben besonderen Charaktereigentümlichkeiten²⁾ unseres Philosophen den Grund sehen für die Einheitlichkeit seines religionsphilosophischen Denkens, die, trotzdem die Entstehung der religionsphilosophischen Manuskripte sich über einen Zeitraum von 20 Jahren erstreckt, voll gewahrt ist. Es kann nicht in Erstaunen setzen, dass eine Philosophie, die imstande war, das philosophische Denken von Jahrhunderten massgebend zu beherrschen, einem kongenialen Denker wie Brandis, der sich ja viele Jahre hindurch intensiv mit ihr beschäftigt hat, dauernde Richtlinien gab. So glauben wir, dass die Veröffentlichung der Religionsphilosophie von Brandis nicht nur einen philosophiegeschichtlichen Wert hat, sondern auch einen erkenntnistheoretischen, sofern sie den Wert und die Berechtigung der gekennzeichneten religionsphilosophischen Methode aufs Neue praktisch dartut.

¹⁾ Es würde sich gewiss lohnen, diese Tatsache einmal unter einen historischen Gesichtspunkt zu stellen. Wir denken speziell an Schleiermacher und Herder.

²⁾ Weise Zurückhaltung, die ihn seine produktive Tätigkeit erst verhältnismässig spät beginnen lässt, zuversichtliche Wahrheitsfreudigkeit, die ihn mehr zum Aufbau und zur Systemausgestaltung auf einmal gewonnenen Grundlinien hinzog, als zu kritischen Aenderungen.